37e ANNEE (4e SÉRIE) N° 43 9 DÉCEMBRE 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

DES SACREMENTS SOUS CONDITION

Etude théologique de Dogme et de Morale

A différentes reprises, ainsi qu'en font foi les Tables de l'*Ami du Clergé,* on nous a soumis des consultations parfois difficiles à propos de l'administration des sacrements *sous condition.* Récemment encore, nous avons dû donner rapidement réponse à la question d'un de nos correspondants, tout en nous réservant de revenir *ex professo,* dans une étude plus complète, sur ce sujet. C'est ce que nous nous proposons de faire aujourd'hui. Le lecteur qui voudra bien nous suivre jusqu'au bout restera sans doute, comme nous, persuadé que le problème des « Sacrements sous condition » valait la peine d'être mis au point et clairement résolu.

La question n'est pas nouvelle. On peut regretter, cependant, qu'elle ne soit à peu près nulle part, chez nos modernes auteurs de dogme et de morale, traitée séparément avec l'ampleur doctrinale et les précisions pratiques qu'elle mérite. Il y a là certainement dans nos manuels une lacune à combler. Le jour où nos théologiens du dogme, à l'exemple des anciens, nous donneront une bonne et forte thèse sur la *reviviscence des Sacrements* et sur la distinction qu'il faut toujours réserver dans le sacrement entre la *cause* (l'entité sacramentelle valide) et l'*effet* (le fruit du sacrement), les théologiens de la morale seront moins embarrassés, moins confus et divers dans leur langage, quand ils parleront de l'administration pratique des sacrements, surtout de l'absolution, *sous condition,* et ce jour-là, sans doute, disparaîtra de nos livres de morale la malencontreuse condition : *Si tu es dispositus.*

Nous n'entendons pas faire ici l'œuvre technique et classique d'un cours de dogme et de morale. C'est un soin que nous laissons aux professionnels. L'*Ami du Clergé* vise avant tout à rendre bon service, intéressant, mais pratique, à ses lecteurs. Pour atteindre cette fois encore, si possible, son but, il lui suffira, sans trop s'embarrasser des détails, de rappeler, de préciser les idées dogmatiques et morales qui dominent le problème et permettent d'en esquisser, en traits fermes, la résolution.

A) La reviviscence des Sacrements

Autre chose est l'*entité sacramentelle* ou le sacrement considéré seulement dans sa réalité et validité absolue, dans les éléments nécessaires et suffisants pour constituer son essence ; et autre chose l'effet ou les effets de grâce qui procèdent *ex opere operato* du sacrement comme de leur cause. De cette distinction très simple, qui n'est que la distinction commune entre la *cause* et son *effet*, il résulte déjà que l'existence de l'entité ou causalité sacramentelle et la production conséquente de la grâce sont subordonnées à des conditions différentes. Pour être tout à fait clair, disons qu'il y a des conditions requises pour la *validité* et d'autres requises pour la *fructuosité* du sacrement. On comprend sans peine la signification de ce dernier mot, un peu nouveau, mais commode, que nous employons, faute de mieux, pour désigner l'*operari* normal et complet par rapport au simple *esse* du sacrement.

On connaît bien les conditions de *validité :* matière, forme, intention. Les conditions de *fructuosité* exigent, en outre, ce qu'on appelle la ou les *dispositions* actuelles requises dans le sujet pour le plein effet de la grâce que produit le sacrement *lorsqu'il n'en est pas empêché.*

Or, il peut en être empêché quand, par exemple, fait défaut, chez l'adulte en état de péché mortel, le mouvement minimum nécessaire et suffisant d'attrition surnaturelle. C'est ce qu'on appelle un *obex* à l'effet du sacrement, par ailleurs réellement existant et valide (v. g. dans le Baptême).

En langage de théologie le sacrement est dit *revivre,* c'est-à-dire produire son effet de grâce jusque-là empêché, à l'instant même où vient à disparaître l'*obex*, l'indisposition, qui le tenait pour ainsi dire provisoirement suspendu. Le terme n'est pas très heureusement choisi, car, en fait, ce n'est pas le sacrement qui revit, mais plutôt son effet, la grâce, qui commence à vivre, après qu'il a disparu. Il ne faut cependant pas trop blâmer nos théologiens d'avoir adopté ce mot *reviviscence,* dont l'incorrection prête un peu à équivoque, mais qui n'est cependant pas aussi « impropre » qu'il en a l'air au premier abord. Si la grâce, en effet, est produite *remoto obice,* c'est toujours en vertu de la causalité sacramentelle, qui donc, après une période d'inaction, de mort pour ainsi dire, se met à agir et à revivre *remoto obice*. Nous expliquerons plus tard comment, après les disparitions de la matière et de la forme du sacrement dans son *esse sensibile completum*, sa causalité peut persévérer à l'état léthargique, pour se réveiller dès que cesse l'obstacle à son opération.

Pour les trois sacrements de Baptême, de Confirmation et d'Ordre, point de difficulté : tout le monde admet leur reviviscence *sublato obice,* parce qu'ils impriment un *caractère* et ne sont pas « réitérables ».

Même doctrine, moins évidente, mais néanmoins fort commune, quant aux deux sacrements de Mariage et d'Extrême-Onction, qui ne peuvent être renouvelés, le premier *durante vita conjugis,* le second *durante eodem morbo.*

Le cas de l'Eucharistie est tout à fait particulier. Là, pas de reviviscence, puisque toute entité et causalité sacramentelle (le *Corpus Christi* qui est la *res et sacramentum)* disparaît avec la corruption des Saintes Espèces.

Reste la Pénitence, dont l'effet ultérieur de reviviscence est discutable et discuté. La question est trop délicate et pratiquement importante pour que nous n'en fassions pas tout à l'heure une étude à part, où nous espérons établir nettement que le sacrement de Pénitence est, comme les autres, susceptible de reviviscence.

B) Les Sacrements sous condition

Voici maintenant la raison qui nous a déterminé à rappeler dans ses grandes lignes cette très précieuse doctrine de la reviviscence des Sacrements. Quand un sujet se présente avec tous les éléments requis pour la *validité* et la *fructuosité* du sacrement, le ministre, cela va de soi, le confère en forme ordinaire absolue.

Mais il peut y avoir doute sur la réalité de ces éléments requis *in subjecto,* et alors une double question se pose : 1° faut-il quand même risquer le sacrement ? 2° faut-il le risquer avec la forme absolue habituelle, ou employer une forme « sous condition » ?

La réponse à la première question dépend des raisons plus ou moins pressantes qui militent en faveur de l'administration du sacrement, laquelle, en présence du doute, n'est licite que dans la mesure où la gravité du doute cède devant l'urgence qui est en jeu ; et l'on sait que, malgré les proportions considérables du doute, qui ne laisse guère de place qu'à une très légère probabilité, presque à une simple possibilité, l'urgence du péril de mort rend licite l'administration d'un sacrement pratiquement nécessaire au salut : *Sacramenta propter homines.*

La réponse à la deuxième question n'est pas moins certaine dans l'enseignement commun de nos théologiens. En présence du doute (d'un doute sérieux, *prudens,* bien entendu, et à fortiori en présence d'un doute très grave), il faut employer la forme sous condition, par révérence pour le sacrement. — Nous avons à dessein employé le mot *risquer,* qui est à la fois pittoresque et exact. Or, est-il convenable de *risquer* la profanation d'une chose sainte, sans plus de précaution ni de réserve qu'on n'en mettrait à la traiter dans les conditions normales d'absolu respect auquel elle a droit ? L'énoncé de la condition n'a pas d'influence objective sur le résultat de l'opération, qui est réussie ou manquée suivant que le sujet est bien ou mal préparé, sans doute ! Aussi, encore une fois, n'est-ce point là le motif qui impose la formule sous condition, que l'Eglise et la théologie exigent seulement comme marque de réserve respectueuse de la part du ministre, comme traduction de sa répugnance à *risquer* une profanation qu'il redoute et déplore.

Mais voici, maintenant, greffé sur cette seconde question, un tout autre problème, celui qui fait tout le but et la raison d'être de la présente étude : *Quelle condition faut-il employer* soit oralement, soit au moins implicitement *in intentione ?*

Nous répondons tout de suite nettement : il faut employer une condition *(si ego sum capax* ou *si tu es capax)* qui vise la *validité* du sacrement, et *jamais* une condition *(si tu es dispositus)* qui vise sa *fructuosité.* L'important est de faire un sacrement valide, et donc de réduire au minimum les *requisita ex parte subjecti* pour sa validité. Or, si, par exemple, l'on baptise un adulte (qui par ailleurs est parfaitement *capax sacramenti,* mais manque d'attrition surnaturelle) avec la formule *si tu es dispositus,* le fait que l'adulte manque d'attrition, est « mal disposé », rend le baptême nul, puisque le sacrement *ex parte ministri* n'est conféré que sous la condition (non réalisée) : *si tu es dispositus.* Si, au contraire, laissant de côté la considération des dispositions internes actuelles du sujet, l'on donne le baptême sous la condition *si tu es capax,* le sacrement est valide (mais *informe* et sans effet pour le moment), la *capacité* sacramentelle absolue du sujet étant alors seule en cause dans la forme et l'intention du ministre.

Cette conclusion est une simple conséquence pratique de la doctrine générale de la reviviscence des sacrements. Puisqu'ils peuvent « revivre » et sanctifier plus tard, *remoto obice,* pourquoi barrer la route à cette reviviscence bienfaisante par une formule qui n'en tient aucun compte et la rend impossible en supprimant dès le début la validité du sacrement chez le sujet « *non disposé* » ? Si la *fructuosité* est momentanément en péril, sauvons au moins la *validité,* qui restera une pierre d'attente pour le plein effet de la fructuosité quand l'*obex* de l'indisposition aura cessé d'exister.

Autre exemple. Voilà un homme d'éducation première chrétienne, mais non pratiquant, qui a déclaré plus d'une fois qu'il ne voudrait pas mourir sans sacrements. Il est subitement frappé, privé de ses sens, en imminent danger de mort. Un fort doute plane sur son état de connaissance et de conscience actuel : il est même très probable qu'il n'a *hic et nunc* aucune pensée d'attrition surnaturelle. Supposons qu'en réalité l'attrition est absente. Si vous lui donnez l'Extrême-Onction sous la condition *si tu es dispositus,* vous ne donnez rien du tout, et le sacrement est nul à cause de la condition posée *de præsenti,* qui fait défaut.

Si, au contraire, au lieu de viser la « fructuo-

sité » immédiate du sacrement, vous avez avant tout souci de sauvegarder au moins son existence, vous direz : *si tu es capax* ou *vivus,* et alors, si le sujet est vivant et capable de recevoir le sacrement valide, celui-ci persévèrera dans sa causalité sacramentelle, mais restera informe (infructueux), et il suffira ultérieurement d'une simple pensée surnaturelle de foi et d'attrition pour qu'immédiatement les péchés du moribond soient remis par la vertu persistante *ex opere operato* de l'Extrême-Onction.

On voit la différence : salut dans le second cas, et pas dans le premier, si la mort survient avant que ce malheureux ait pu se confesser ou se débarrasser de ses péchés par un acte de contrition parfaite.

La condition *si tu es capax* est connue, officielle, recommandée par la pratique universelle de tous les temps. La condition *si tu es dispositus* est totalement inconnue de toute la tradition patristique et conciliaire, inconnue de la tradition des rituels sacramentaires de l'Eglise qui nulle part n'en font mention. Elle est historiquement d'importation récente dans la théologie morale et la pratique du ministère.

Nous voulons bien supposer que très souvent, dans l'intention prédominante de ceux qui la préconisent ou l'emploient, la condition *si tu es dispositus* a un sens vaguement équivalent à *si tu es capax* [1], le prêtre étant censé vouloir, au mieux, assurer tout ce qu'il peut du sacrement, et donc vouloir au moins sa validité, si sa validité peut être sauvée. N'empêche que les deux formules ont un sens différent et qu'on n'emploiera pas la première *(dispositus)* mais la seconde *(capax)* en cas de doute portant sur quelque élément essentiel à la validité même du sacrement, comme par exemple en présence d'un corps inerte dont on ne sait s'il est vivant ou mort : d'où le danger d'user de la condition *si tu es dispositus* en tant que distincte de l'autre, c'est-à-dire en tant que visant la seule fructuosité actuelle du sacrement.

Sauf meilleur avis, il nous semble qu'on peut attribuer à deux causes principales l'étrange et fâcheuse fortune de cette périlleuse formule de condition dans nos modernes théologies morales. La doctrine de la reviviscence des sacrements, valides et informes, ferme et longuement développée chez nos très vieux scolastiques, semble avoir subi une éclipse, non pas toujours totale, mais au moins largement partielle dans la période plus récente de notre enseignement théologique. On pourrait citer des manuels, même célèbres, où il n'en est pas parlé au traité *De Sacramentis in genere.* Or, nous venons de montrer combien cette doctrine est nécessaire pour éviter toute erreur dans le choix d'une formule conditionnelle qui sauvegarde à la fois la validité possible du sacrement et son effet automatique ultérieur *remoto obice.*

D'autre part, le cas très spécial de la Pénitence a pu induire nombre de théologiens en erreur et les porter à généraliser la formule *si tu es dispositus,* qui semble bien avoir là sa raison d'être, tant il est reçu dans nos écoles que l'attrition, disposition interne du pénitent, est rigoureusement exigée comme élément actuel essentiel de la validité de l'absolution au moment où elle est donnée ; et alors devant un doute *de attritione, de dispositione,* quoi de plus obvie que la formule *si tu es dispositus* pour sauver à la fois la révérence due au sacrement et sa validité éventuelle dans l'hypothèse de la condition réalisée ? Voilà précisément un ensemble d'assertions et de déductions que nous estimons on ne peut plus contestable, et que nous allons énergiquement contester dans l'étude qu'il nous faut maintenant consacrer, tout à part, à la Pénitence.

C) Le Sacrement de Pénitence

La Pénitence a cela de particulier que *l'attrition* est matière du sacrement, donc élément essentiellement requis pour sa validité. Sur quoi, nombre de théologiens ont raisonné comme suit : Puisqu'avec l'attrition le sacrement est à la fois valide et fructueux, alors que sans l'attrition il est nul, il n'y a donc pas lieu, pour lui, de distinguer, comme pouvant exister séparément, la *validité* et la *fructuosité,* et dès lors, à la différence des autres sacrements, celui-ci n'est jamais valide et informe : il n'est pas sujet à reviviscence. Le doute portant sur l'attrition, disposition interne exigée dans le pénitent, se trouve être en réalité un doute *de validitate :* il est donc légitime de recourir à la condition *si tu es dispositus,* équivalente alors à *si tu es capax.*

Une autre école, non moins illustre, S. Thomas en tête [1], raisonne tout différemment et conclut, au contraire, que le sacrement de Pénitence peut fort bien être valide et informe ; et nous ajoutons que pratiquement, Dieu merci ! il l'est souvent. Voici ses arguments.

L'attrition est *animi dolor etc.,* chose, au premier chef, spirituelle et interne. Pour être matière du sacrement de Pénitence, il faut donc qu'elle s'extériorise, qu'elle devienne *sensible* dans quelque manifestation extérieure qui la traduise, ou en soit tout au moins le prolongement, l'écho fidèle.

Or, l'erreur de la première opinion ci-dessus rapportée, aujourd'hui malheureusement dominante, est d'avoir fait de l'attrition un *bloc* et de ce bloc la matière du sacrement. En réalité, il faut distinguer dans l'attrition deux choses, deux faces,

[1] Pour abréger et simplifier le langage, nous prenons ici ces deux formules : *si tu es capax, si tu es dispositus,* comme formules-types, visant l'une la *validité,* l'autre la *fructuosité* du sacrement. Il va sans dire qu'il en est d'autres, équivalentes, que l'on peut employer ou que l'on doit s'interdire suivant qu'elles rentrent dans la première ou dans la seconde catégorie. En somme, toutes formules conditionnelles *de validitate* se réduisent à deux : *si ego sum capax, si tu es capax,* suivant que le doute a sa raison d'être dans le ministre ou dans le sujet.

[1] S. Thomas : « Confessio potest esse (valida) in eo qui non est contritus (sufficienter attritus ad justificationem), quia potest peccata sua pandere sacerdoti et clavibus Ecclesiæ se subjicere ; et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet. » *(Suppl.,* q. 9, art. 1).

pour ainsi dire, qui ne sont pas du tout à confondre : 1° sa *réalité* substantielle et 2° sa *qualité* ou degré de perfection. Sa réalité est manifestable au dehors, sa qualité ne l'est pas. Expliquons-nous bien.

Le fait qu'un pécheur, mû par une pensée de foi, fait acte de déférence à l'autorité surnaturelle de l'Eglise et vient soumettre juridiquement ses fautes à son tribunal pour en avoir la rémission, est une manifestation sensible du regret qu'il a de les avoir commises et de son désir d'en être absous. Voilà pour la traduction, au dehors, de l'existence, au dedans, d'une pensée d'attrition surnaturelle, de ce que nous avons appelé sa réalité substantielle ; et l'on voit très bien comment ainsi entendue, la manifestation sensible de l'attrition peut être matière de sacrement.

Mais, à part Dieu, qui sait et qui peut connaître sur signes sensibles la *qualité* de l'attrition, son degré exact de perfection, au moment de l'absolution ? Personne ! Pour offrir à la fructuosité sacramentelle la *disposition* requise, l'attrition doit être souveraine *(appretiative summa)*. Quel tribunal humain peut porter un verdict sur un élément aussi réfractaire à toute traduction sensible, aussi profondément spirituel, qui échappe même à la claire et certaine connaissance du pénitent ? Aucun ! Ce n'est donc pas la *qualité* de l'attrition *(appretiative summa)* qui peut être matière sensible du sacrement, mais seulement le simple fait de sa *réalité* (même *in gradu remisso*, insuffisant pour la justification) traduite au dehors par l'attitude soumise et contrite du pécheur dans sa démarche de bonne foi auprès du tribunal de l'Eglise, dans la Pénitence.

Un pénitent peut donc fort bien présenter une attrition surnaturelle sensible suffisante comme matière valide du sacrement, mais insuffisante pour l'œuvre de sa justification, insuffisante pour la *fructuosité* actuelle de l'absolution qu'il reçoit. Le sacrement, alors valide mais informe, « revivra » et produira son plein effet *ex opere operato* dès l'instant où l'*obex* à la justification aura disparu, c'est-à-dire, pratiquement, au moment où, sous un meilleur mouvement de foi et de grâce, l'attrition, jusque-là trop courte, trop faible, deviendra *appretiative summa*, atteignant le degré de perfection, la qualité requise pour la « fructuosité » de l'absolution.

D'autre part, le sacrement de Pénitence a été institué *per modum judicii*. Entendons-nous bien sur ce mot-là. Il ne s'agit pas ici d'un jugement interne quelconque, de la simple appréciation prudente que le ministre doit avoir des bonnes dispositions que réclame dans le sujet la réception licite de tous les sacrements, en général. Non ! le jugement qui est en cause très spécialement dans la pénitence est un *jugement juridique*, officiel, l'acte d'un juge qui conclut d'après les arguments et pièces du dossier de la cause.

Or, il est bien évident que la qualité de l'attrition qui la fait *appretiative summa*, disons, si l'on veut, le degré de perfection requis dans l'attrition pour qu'elle soit disposition suffisante à la justification, n'est pas un élément qui puisse figurer dans le dossier, tomber juridiquement sous l'appréciation du juge, tandis que, au contraire, la manifestation d'une attrition surnaturelle et sincère quelconque (indépendamment de son degré de perfection) est seule chose pour lui accessible, dont il ait à connaître. Ce n'est donc pas le bloc de l'attrition *(réalité* et *qualité)* qui est matière du sacrement, mais uniquement la partie (réalité) susceptible d'être présentée au jugement sacramentel.

Supposons chez le pénitent une attrition *jugée* bonne et sincère par le prêtre, mais en réalité insuffisante pour l'effet du sacrement, parce qu'elle n'est pas, au fond, *appretiative summa*. Une fois le *jugement* terminé, et conclu par une sentence favorable, le confesseur va donner, sans même s'en douter, une absolution sans effet. Mais voilà qu'au moment où se prononcent les paroles sacramentelles de la forme, le pénitent, sous l'influence d'une grâce subite, atteint tout d'un coup le degré d'attrition qui lui manquait : *appretiative summa* ; absolution fructueuse alors, et pleine rémission des péchés. Et pourtant, le *judicium sacramentale* était bien et régulièrement clos avant ce changement de degré, de qualité, survenu après coup dans l'attrition. C'est donc que ce degré, cette qualité, échappent au *judicium* et ne font pas partie de la matière sacramentelle.

Il est temps de conclure. Non, ce n'est pas le « bloc » de l'attrition, mais une de ses parties, une de ses faces, si l'on peut dire, seule sensiblement manifestable, qui entre comme matière dans la constitution du sacrement, et donc comme condition de sa *validité*, l'autre partie ou face restant, entre l'âme pénitente et Dieu, une condition de sa *fructuosité*. Le sacrement de Pénitence peut donc être, comme les autres, valide et informe, et, comme les autres, sujet à reviviscence, à production d'effet postérieur *ex opere operato*, dès l'instant où se trouve écarté par le pénitent lui-même l'*obex* (insuffisante qualité de l'attrition) qui empêchait la rémission sacramentelle des péchés par lui confessés.

Et point n'est besoin qu'il les confesse à nouveau, sauf peut-être la faute grave *(in causa)* commise par lui (et non déclarée, parce que mal connue ou oubliée) dans la négligence coupable qu'il aurait apportée à se préparer au sacrement, d'où, par son fait, attrition volontairement insuffisante pour le fruit de l'absolution.

Telle est la doctrine de S. Thomas (Suppl., Q. IX, a. 1) qu'ont enseignée, avec des nuances diverses de formules, mais d'après les mêmes substantiels principes, nombre d'auteurs parmi les plus illustres maîtres de la théologie : S. Antonin, Paludanus, les deux Soto, les *Salmanticenses*, Cajetan [1], Ca-

[1] CAIETANUS : « Contingere potest quod quis peccatum cognitum confiteatur et detestetur ex motivo particulari, sed simul habeat et non cognoscat habere aliud grave peccatum ; is certo attritionem habet (particularem), sed non fructuosam ; ideoque absolutione accepta, sacramentum valide positum fuit, sed informe. » *(Op. de Conf.*, 5).

préole, Soncinat, Durand, Cano, Ledesma, Jean de S. Thomas, Philippe de la Ste Trinité, Gonet, Sylvestre, Navarre, Suarez, Lugo, Grég. de Valence, Tanner, Henriquez, Dicastillo, Reginald, etc., et tout récemment, dans son cours du Collège romain, le card. Billot. C'est assez dire la probabilité extrinsèque dont jouit cet enseignement dans l'Eglise, en plus de la probabilité intrinsèque que lui valent les solides arguments sur lesquels il s'appuie.

On voit maintenant le danger de la condition *si tu es dispositus* dans le cas du sacrement de Pénitence. Nous venons de montrer comment le pénitent peut très bien être *capax sacramenti*, sans être cependant *dispositus ad justificationem*. Pourquoi alors subordonner la *validité* même du sacrement à son actuelle *fructuosité*, puisque le sacrement, une fois constitué valide, peut persévérer dans sa causalité, et devenir plus tard automatiquement fructueux *remoto obice?*

S'il y a doute sur les dispositions suffisantes du sujet et crainte d'absolution nulle, qu'on emploie donc la formule conditionnelle *si tu es capax*, la seule que connaissent la tradition séculaire et les livres rituels de l'Eglise, formule qui à la fois sauve le respect dû au sacrement et l'heureux effet ultérieur possible de la fructuosité, si en fait il se trouve au moins valide. Mais qu'on n'emploie jamais, pas plus ici qu'ailleurs, la formule *si tu es dispositus !*

Ce problème, malgré son apparence un peu spéculative, est en réalité de haute importance pratique, sans quoi nous n'aurions pas trouvé opportun de le discuter dans les colonnes de l'*Ami du Clergé*.

Souvent, hélas ! des gens bien intentionnés, de très bonne foi, se présentent au confessionnal (v. g. pour les Pâques) sans préparation convenable, et notamment sans le degré d'attrition surnaturelle *appretiative summa* nécessaire pour leur justification sacramentelle. En raison du doute sérieux qui plane sur leur cas, vous leur donnez l'absolution sous la condition *si tu es dispositus*. Résultat : pas de sacrement, absolution nulle, puisque la *disposition* visée leur manque ; ils s'en vont avec leurs péchés non remis, et resteront dans cet état jusqu'à ce qu'une nouvelle absolution, — réussie cette fois, on le suppose, — les en délivre.

Si, au contraire, vous les absolvez sous la condition *si tu es capax*, sans subordonner l'entité sacramentelle dont ils sont capables (matière suffisante au double point de vue de l'attrition et de la confession) à la fructuosité actuelle de l'absolution, le sacrement est valide quoique informe : et, sans confession nouvelle, ils pourront être justifiés au premier mouvement pieux d'attrition *appretiative summa* qui leur surviendra au cours d'une prière, d'une cérémonie, à l'occasion d'une circonstance excitante, toujours possible dans la vie chrétienne courante.

L'exemple serait plus frappant, et peut-être encore plus pratique, si nous l'empruntions au cas des moribonds, qui peuvent fort bien avoir une attrition suffisante *ad validitatem*, et n'avoir pas, au moment où on les *extrémise*, la qualité voulue d'attrition *ad fructuositatem*, alors que les circonstances gravement suggestives où ils se trouvent rendent plus facile chez eux le mouvement de foi qui postérieurement donnera à leur attrition défectueuse le degré de perfection grâce auquel la reviviscence du sacrement les justifiera et les sauvera.

Conclusion : employez, quand il y aura lieu de le faire, la formule conditionnelle, *si tu es capax*, pour tout sacrement quelconque, même pour la Pénitence ; n'employez jamais la formule *si tu es dispositus*, pour aucun sacrement, même pour la Pénitence.

* * *

Pour donner à notre exposé le plus de simplicité et de clarté possibles, nous avons à dessein évité de le surcharger de certains détails dont nous voulons dire maintenant quelques mots à part, en appendice, ne fût-ce que pour prévenir et résoudre à l'avance des objections qui pourraient se présenter à l'esprit du lecteur.

Res et sacramentum. — Les théologiens distinguent ces trois choses : *sacramentum*, c'est-à-dire le sacrement dans son entité propre de signe sensible, générateur de grâce ; *res*, qui est précisément l'effet normal de grâce produit par le sacrement ; enfin, par *res et sacramentum* ils entendent quelque chose qui n'est ni *res* ni *sacramentum*, mais comme intermédiaire entre les deux, comme par exemple la *dispositio proxima* est intermédiaire entre la cause efficiente et la production ou éduction d'une forme *in subjecto*.

Le sacrement — signe sensible — est toujours une *créature*, incapable, même *instrumentaliter*, d'atteindre autrement que *dispositive* la production de la grâce [1], tout comme le générateur humain est incapable d'atteindre autrement que *dispositive* la production d'une âme spirituelle, tout comme la T. S. Vierge, mère de Dieu, a été incapable d'atteindre autrement que *dispositive* l'union hypostatique.

On voit très bien cet élément dispositif immédiatement issu de l'action sacramentelle dans le *caractère* des trois sacrements de Baptême, de Confirmation et d'Ordre, et grâce à la permanence de cette *res et sacramentum*, on s'explique sans peine la permanence de la causalité sacramentelle et sa reviviscence *remoto obice*.

Pour les autres sacrements la chose est plus difficile, plus sujette à controverse. Nos très vieux théologiens admettaient comme reliquat du sacrement une certaine préparation à la grâce, à laquelle ils donnèrent le nom d'*ornatus*, et qui restait réellement dans l'âme comme une sorte d'empreinte de l'action sacramentelle. C'était pour eux

[1] S. THOMAS : « Nulla creatura adhiberi potest ad productionem animæ humanæ vel GRATIÆ, ita quod ad ipsam substantiam formæ productæ ejus actio se extendat. » (QUÆST. DISP., *De Pot.*, q. 3, art. 4).

l'élément *dispositif* [1] persistant, *res et sacramentum.* D'autres, parmi les modernes, préfèrent appeler autrement cet *ornatus* et y voir comme un vestige permanent du sacrement, un *titre* non pas seulement idéal, mais très réel à la collation de la grâce, empêchée par l'*obex :* il y a ainsi dans tout sacrement, dès que ses éléments valides sont posés, un *titulus exigitivus gratiæ,* en *vertu* duquel, si le sacrement est valide et informe, son opération se complète et la grâce est donnée *remoto obice.* D'autres, enfin, même parmi les meilleurs tenants de la causalité physique en conditions normales, font appel à la causalité morale pour maintenir la doctrine du sacrement valide et informe et son ultérieure reviviscence *remoto obice.*

Ce sont là détails d'explication et discussions d'écoles où nous n'avons pas à entrer. Nous les avons brièvement évoqués pour en conclure seulement que, si le *modus* de la reviviscence reste chez beaucoup d'auteurs obscur et controversable, ils n'en sont pas moins d'accord pour admettre la doctrine générale de la reviviscence pour tous les sacrements.

Obex positif, négatif. — Quand on dit qu'un sacrement valide, mais non fructueux (informe) à cause d'un *obex* dans le sujet, produit son plein effet de grâce *remoto obice,* il faut se garder d'entendre par là l'*obex positif* que serait le sacrilège du sujet qui coupablement recevrait le sacrement *in affectu peccati mortalis.* Il est tout clair qu'en pareil cas le sacrement serait nul par défaut complet d'attrition et d'intention requises au moins *ad validitatem.*

Mais, en dehors de cet *obex positif,* de cette fiction actuelle formellement peccamineuse, il en est une autre, une fiction de bonne foi, un *obex négatif* (ou mieux : privatif), actuellement inconscient et involontaire, qui, tout en laissant subsister l'entité sacramentelle valide, constitue cependant un obstacle à sa fructuosité. Tel le cas, par exemple, du pénitent qui de très bonne foi se confesse fort bien, alors que son attrition est en réalité insuffisante pour la rémission de ses péchés par l'absolution. C'est de cette *fiction*-là seulement, de cet *obex* négatif, compatible avec l'entière bonne foi du sujet, donc nullement sacrilège, qu'il est question dans la reviviscence des sacrements ; et quand nos vieux auteurs parlent de sacrement valide et informe parce que *ficte susceptum,* il faut entendre cette fiction au sens que nous venons de dire, laquelle, d'ailleurs, si elle a été coupable *in causa* (v. g. négligence à se disposer comme il aurait fallu), peut, après coup, tomber sous la loi d'intégrité qui oblige à la déclarer dans la prochaine confession suivante, ainsi que le donne à entendre S. Thomas dans le texte que nous avons cité plus haut.

[1] S. THOMAS : « Sacramenta pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, qui primo correspondet sacramentis, sicut est character *vel aliquid hujusmodi...* Ad ultimum autem effectum qui est gratia non pertingunt etiam instrumentaliter nisi dispositive inquantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt est *dispositio* quæ est necessitas, quantum in se est, ad gratiæ susceptionem. » (IV SENT., D. 1, Q. 1, art. 4, q. 1).

Reviviscence limitée de la Pénitence, de l'Eucharistie. — Pour la Pénitence il est clair que la reviviscence, c'est-à-dire l'effet de l'absolution *remoto obice,* n'est pas indéfinie. Elle ne peut se réaliser qu'une seule fois, pour les péchés régulièrement confessés, tant qu'ils restent non remis, et sous l'influence de l'absolution valide mais informe, et encore à la condition qu'une nouvelle faute mortelle ne vienne pas au premier *obex* (négatif) en ajouter un autre (positif) qui, cette fois, réclamerait une absolution nouvelle.

Nous avons écarté l'Eucharistie des sacrements sujets à reviviscence, et nous avons dit pourquoi. — Quelques auteurs, cependant, ne sont pas de cet avis. La disparition totale du sacrement avec la *res et sacramentum,* qui est ici le *Corpus Christi,* coïncide avec la corruption des espèces, c'est entendu. Mais, jusque-là, il peut fort bien se faire qu'un sujet qui vient de communier soit mal disposé, présente un *obex* à la grâce (v. g. un péché mortel commis depuis la dernière confession et oublié, et pas d'attrition) et que sur un mouvement pieux l'*obex* disparaisse avant la corruption des Espèces : en pareil cas la sainte Eucharistie produit après coup tout son effet sacramentel direct et indirect, et il n'y a pas de raison pour qu'on n'admette pas ici, dans un sens large approprié à l'hypothèse, le sacrement valide et informe ainsi que sa reviviscence *remoto obice,* comme pour tous les autres. L'observation est très juste, et, sous réserve des circonstances très restreintes auxquelles elle se rapporte, nous ne voyons point d'inconvénient à conclure avec ces auteurs que la doctrine du sacrement valide et informe et de sa reviviscence *remoto obice* s'applique à tous les sacrements sans exception.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La théologie nous enseigne que les sacrements reçus en état de grâce opèrent *ex opere operato* et augmentent en nous la grâce sanctifiante.

Elle nous dit que le degré de gloire au ciel correspondra au degré de grâce sanctifiante auquel nous serons parvenus à la mort.

Des théologiens nous disent que le péché véniel ne peut diminuer la grâce sanctifiante acquise auparavant ; il ne fait qu'en diminuer l'activité, comme un accident nuit à nos facultés sans diminuer l'âme.

Donc une communion tiède à en être froide, mais non sacrilège, serait toujours préférable à l'omission de la communion. Elle nous exposerait, il est vrai, à une diminution dans l'activité surnaturelle, qui finirait par nous rendre impuissants à résister au péché mortel, et de plus à une aggravation dans l'expiation ici-bas ou au purgatoire ; mais qu'est cela comparé à l'augmentation de la gloire dans le ciel ? Donc il ne serait pas exact de soutenir qu'il vaut mieux s'abstenir de communier que de communier sans ferveur véritable, c'est-à-dire sans efforts, par manière d'acquit.

Le premier danger que j'ai signalé paraît un peu

aléatoire pour une communion tiède en passant, mais non pour une habitude dans cette tiédeur. La communion habituelle, chez des enfants surtout, ne risque-t-elle pas de devenir coutumière, donc dangereuse vraiment ?

Je n'ai pu trouver de réponse à ce problème, et cependant ce me semble être une question pratique.

R. — Les sacrements opèrent *ex opere operato*, c'est-à-dire qu'ils produisent la grâce indépendamment du ministre qui les confère et du sujet qui les reçoit. Quelles que soient en particulier les dispositions de ce dernier, le sacrement produit son effet, la grâce : grâce sanctifiante d'abord, commune à tous les sacrements, grâce sacramentelle ensuite, particulière à chaque sacrement. Toutefois la grâce produite *ex opere operato* n'est appliquée au sujet que s'il est susceptible de la recevoir et dans la mesure de sa réceptivité. Le péché mortel est un obstacle à l'infusion de toute grâce ; le péché véniel, la tiédeur, l'attachement au siècle sont des obstacles à l'abondance de la grâce et à l'infusion de grâces particulières.

Ceci posé, considérons le sacrement d'Eucharistie. Comme tous les sacrements, il confère au sujet qui n'y met point obstacle par le péché mortel la grâce sanctifiante, ou mieux, il l'augmente en lui, puisqu'il l'a déjà. Mais dans quelle mesure se fait cette augmentation ? Cela dépend des dispositions du communiant. A-t-il la ferveur de la charité ? Il reçoit en proportion l'abondance et la surabondance de la grâce. Est-il tiède, mal préparé, sans ferveur, attaché encore au péché ? Il reçoit la grâce, c'est certain, mais en quelle exiguïté, avec quelle parcimonie !

Cependant la grâce habituelle commune n'est point le seul fruit du sacrement d'Eucharistie, ni le principal, bien que le premier obtenu. On peut même dire que c'est le moindre fruit. Le fruit spécial de l'Eucharistie est la perfection de la charité qui nous unit intimement à Jésus-Christ et nous rend semblables à lui au point de devenir d'autres lui-même en ayant les mêmes sentiments. La grâce sacramentelle de l'Eucharistie et le secours spécial qu'elle confère ont pour but d'exciter en nous la ferveur actuelle de la dévotion et de la charité. « Res hujus sacramenti, dit S. Thomas, est charitas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum *ad actum qui excitatur* in hoc sacramento. » (III Pars, q. 79, art. 4). « In hoc sacramento non solum confertur gratia habitualis, sed *excitatur fervor actualis devotionis.* » (IV, Dist. 12, q. 2, art. 2). Perfection de la charité, ce mot résume les effets propres multiples du sacrement d'Eucharistie que le saint Concile de Trente a décrits en les groupant sous quatre chefs principaux par comparaison avec les effets de la nourriture corporelle : *sustentat, auget, reparat, delectat.* L'Eucharistie entretient la vie surnaturelle dans celui qui la reçoit, en le préservant du péché mortel, en le munissant, comme un antidote plein de force et de vie, contre toute influence funeste à l'épanouissement parfait de la vie de la grâce. Elle développe en nous cette vie par l'impulsion de la charité qui fait surgir la multitude des actes méritoires. Elle répare à la façon d'un médicament les langueurs, les faiblesses, les imperfections, les défauts qui atteignent la vie spirituelle et entravent son activité. Enfin elle apporte les délices et les ivresses de la bonté divine.

Pour recueillir ces fruits de perfection, qui sont le propre de la grâce sacramentelle de l'Eucharistie, il faut évidemment y être disposé, n'y pas mettre obstacle. Or la tiédeur qui déjà met un obstacle à l'infusion abondante de la grâce habituelle, fruit commun de l'Eucharistie avec les autres sacrements, est directement opposée à la ferveur de la charité, partant au fruit spécial, à la grâce sacramentelle de l'Eucharistie. Reçu avec tiédeur, sans préparation suffisante, avec un cœur encore attaché au péché, le sacrement d'Eucharistie manque son but. Et c'est là un grand malheur, qui n'est pas compensé par la réception de la grâce habituelle, germe de la gloire future au ciel, surtout quand il s'agit de la communion fréquente ou quotidienne.

En effet, si nous faisons la balance, nous avons d'une part une augmentation certaine mais minime de la grâce sanctifiante, gage de gloire future : c'est le positif. Nous avons d'autre part, à cause du manque d'effort et de préparation, du peu de ferveur et des attaches au péché, une tiédeur qui va croissant de communion en communion, rendant ainsi de jour en jour plus vaine l'efficacité de la communion, et mettant dans un péril imminent de perte la vie surnaturelle. Rendre vain de propos délibéré un sacrement ne va pas sans une irrévérence qui tient du sacrilège. Mettre en péril de perte probable (pour ne pas dire certain), affaiblir sans aucun doute dans son activité, par l'usage du sacrement institué pour la garder et la promouvoir, la vie surnaturelle de l'âme est assurément un péché. Or un péché, fût-il véniel, est en lui-même le plus grand de tous les maux. Rien que cette raison suffit pour condamner la communion fréquente faite avec tiédeur. Tout compte fait, la possession compromise de la grâce habituelle qu'elle confère ne compense pas le mal et le grave dommage qui en résulte pour le communiant.

En pratique, faut-il donc se montrer très sévère pour admettre les fidèles à la communion fréquente et quotidienne ? Ce n'est pas l'esprit de l'Eglise ; mais le directeur d'âmes doit user de discrétion. L'Eucharistie n'est pas, comme on s'est plu à le croire au temps du Jansénisme, la récompense de la sainteté, mais le moyen d'y parvenir. En principe, il faut donc conseiller la communion fréquente et exciter les fidèles à y apporter des dispositions de plus en plus parfaites, afin de percevoir dans une proportion plus grande tous les fruits du sacrement. Un minimum de dispositions doit cependant être exigé : c'est au moins le désir de se rendre meilleur. Mais la communion par manière d'acquit, sans aucun effort, par pure routine, à plus forte raison par vanité, bien qu'elle ne

soit pas sacrilège, est à réprouver et à combattre, parce que, ainsi que nous l'avons montré, elle est plus nuisible qu'utile, et accompagnée de péché, véniel peut-être, mais péché quand même.

Chez les enfants, il faut veiller à ce que la communion fréquente ne devienne pas routinière ; c'est l'affaire du directeur. Mais il n'est point difficile de faire naître en eux les dispositions de ferveur qui rendront leurs communions non seulement bonnes, mais excellentes et fructueuses.

Q. — Pierre, célibataire fort âgé, tombe malade ; et le médecin le prévient de sa mort prochaine. Or une vieille bonne le soigne depuis de longues années, qui, lui parti, va se trouver sans ressources. Il pourrait lui léguer sa fortune ; mais les droits successoraux seront si élevés que la pauvre domestique, une fois les frais payés, n'aura plus assez pour vivre. Il prend donc le parti de contracter avec elle une union civile.

Il fait venir le maire, des témoins et le notaire et la prend pour compagne légale. Le même jour, il fait venir d'autres témoins et leur déclare solennellement qu'il ne tient pas sa bonne pour sa femme légitime ; qu'il ne reconnaît pas le mariage civil et ne s'est soumis à la formalité précédente que dans l'unique but d'assurer par reconnaissance de quoi vivre à sa dévouée servante ; qu'il est catholique, entend vivre et mourir en fidèle sujet des lois de l'Eglise.

Le curé demande quelle attitude il doit observer à son égard ?

R. — Au risque d'étonner quelques-uns de nos lecteurs par la hardiesse de notre réponse, nous n'hésitons pas à déclarer licite ce procédé, à souhaiter même qu'il se vulgarise, sous réserve toutefois de l'indispensable condition *de vitando scandalo*.

Qu'y a-t-il *en soi* dans le fait matériel d'un pareil mariage civil, qui soit de façon quelconque moralement défendu ? Rien, absolument ! Pure formalité externe, à but unique de règlement temporel financier, pratiquée comme telle par les intéressés et acceptée comme telle — nous le supposons — par l'opinion publique ambiante. Simple simulacre de mariage, qui en réalité n'en est pas un, à aucun degré, sous aucun rapport. Les « contractants » le déclarent nettement : ils ne prennent du mariage civil ou plutôt du contrat civil de mariage que ce qu'il peut donner, ses effets légaux, et encore entendent-ils les restreindre aux limites des seuls intérêts pécuniaires qu'ils réglementent socialement. Ils n'admettent pas plus qu'il n'existe en réalité le *lien* conjugal du contrat civil, lien qui ne peut procéder que du mariage chrétien sacramentel.

« Alors, dira-t-on, les contractants mentent à la face de la société quand, sur interrogation de l'officier civil, ils déclarent se prendre mutuellement pour époux ainsi que l'entend le Code dont on leur fait la lecture. »

Non, ils ne mentent pas. Ils se prennent très bien comme « époux civils, » ce qui n'est pas du tout se prendre pour époux réels, pour unis en mariage. Ils font à l'interrogation civile la réponse civile qu'elle comporte, et rien de plus. Or, l'interrogation civile ne vise pas et ne peut pas viser (l'autorité civile est la première à le déclarer) le lien du mariage religieux, qui est seul mariage vrai possible. La réponse qu'appelle cette interrogation, non seulement peut mais doit, par conséquent, faire abstraction du mariage vrai qui n'est pas en cause, et s'en tenir aux seules considérations civiles de ce qui n'est que pure convention civile, à telle enseigne que cette convention est formellement présentée par le Code comme sujette à rupture en vertu d'une autre convention non moins civile, en sens opposé : le divorce.

L'Eglise permet très bien le recours au divorce civil quand le lien matrimonial n'existe pas, par exemple en cas de dispense *super rato non consummato,* ou de mariage déclaré nul *ab initio* en raison de quelque empêchement dirimant. Pourquoi ne permettrait-elle pas aussi le recours au contrat civil de mariage, dont le divorce est la contre-partie, dans le cas, bien entendu toujours, où le vrai lien matrimonial n'est pas en cause dans cette formalité civile ?

Autre objection : « Le contrat civil de mariage n'est-il donc qu'une pure formalité de surface, comme un contrat de vente ou de louage ? Est-ce que l'œuvre sociale de mariage n'est pas là au premier plan, œuvre à laquelle le bon ordre public est grandement intéressé ? Ce contrat ne produit pas le *ligamen* sacramentel indissoluble ; d'accord. Mais il produit tout de même, à sa façon et dans sa sphère, un véritable lien moral civil dont l'autorité publique sait d'ailleurs à l'occasion faire respecter la solidité. Allez-vous traiter comme le premier accord venu et banal sur papier timbré, cet acte solennel de haute moralité populaire qui est en somme la préparation et la préface naturelle du mariage religieux complémentaire ? N'est-ce point là creuser plus profond encore le fossé qui sépare déjà trop les deux pouvoirs, civil et religieux, en matière mixte, où il importe si gravement qu'ils s'entendent et mutuellement se soutiennent ? »

L'objection est sérieuse ou, pour parler clair, elle l'eût été, et beaucoup, il y a trente ans. Avant l'invasion aussi officielle que démoralisante du divorce dans nos Codes et dans nos mœurs, nous n'aurions sans doute pas osé formuler nos conclusions d'aujourd'hui. Notre thèse, hardie peut-être encore (oh ! bien peu !), eût alors paru téméraire.

Il est parfaitement vrai que, en bonne philosophie et théologie sociale, le plein accord et mutuel respect des deux pouvoirs sur la matière mixte du mariage est de tout point chose souverainement souhaitable, exigée par les principes les plus élémentaires du droit public, civil et chrétien. L'histoire de l'Eglise clame tout entière la parfaite bonne volonté qu'elle a toujours apportée — parfois au prix de quels sacrifices ! — à faciliter de son côté autant qu'elle l'a pu, jusqu'aux limites des plus larges concessions, cette bienfaisante harmonie des deux pouvoirs dans les matières mixtes.

Mais, au lieu de la paix, c'est la guerre que l'autorité civile entretient à son endroit depuis cent ans ; guerre tantôt sourde relativement encore au temps de Portalis et de Napoléon, tantôt nettement déclarée comme on l'a vu à certaines périodes de la monarchie de Juillet et du second Empire, mais jamais aussi ouvertement menée que sous le régime politique nettement antireligieux de notre troisième République.

C'était déjà une forte atteinte au mariage religieux que d'en interdire la célébration avant le « mariage civil. » Ç'a été une atteinte plus profonde encore, pour ne rien dire de beaucoup d'autres, que de promulguer la loi du divorce sans aucun souci du lien religieux sacramentel. Enfin la Séparation a si bien coupé tous les ponts, et elle s'est réalisée dans un esprit d'hostilité agressive si clairement accentué à l'égard de l'Eglise, qu'on n'aperçoit vraiment plus aucune raison pour celle-ci d'honorer de révérence et d'estime morale des rites civils soi-disant matrimoniaux qui entendent ignorer absolument le sacrement de mariage. Et plût à Dieu que nos gens même chrétiens eussent été moins imbus de respect quelque peu fétichiste pour la cérémonie « devant M. le maire, » trop souvent considérée par eux comme le vrai mariage, le « passage à l'église » ne venant qu'en second lieu, simple auxiliaire religieux à l'usage de ceux qui, *une fois mariés à la mairie,* avaient le goût de faire, par-dessus le marché, « bénir » leur mariage par un prêtre.

L'union mal équilibrée des deux éléments, civil et religieux, a créé cette équivoque au détriment de la notion chrétienne, exacte, du mariage. Il est temps peut-être qu'elle cesse, puisque aussi bien la position nette de séparation et d'indépendance absolue adoptée par le pouvoir civil appelle pratiquement de notre côté une séparation et indépendance corrélatives, que nous regrettons, que nous n'avons point provoquée, que nous subissons passivement, mais qu'il faut bien en définitive accepter telle qu'elle est, comme un fait brutal qui nous est imposé et dont, après l'avoir déploré, il nous reste à faire en sorte que la vie chrétienne privée et publique souffre le moins possible.

Et c'est ce qui nous amène à conclure : puisque le terrain des ententes en matière mixte nous échappe et nous est supprimé, traitons sans hésiter civilement les affaires civiles, et religieusement les affaires religieuses, et puisque le *passage à la mairie* est affaire purement civile, faisons-le bien comprendre à nos gens et ne les empêchons point d'y recourir, avec la *mentalité purement civile* qui convient, s'ils y trouvent avantage pour leurs intérêts d'ordre temporel.

« Mais, peut-on objecter encore, l'Eglise défend le divorce, qui est pourtant une affaire purement civile aussi. Comment, alors, pourrait-elle autoriser le mariage civil isolé ? »

La différence des deux situations est grande, et palpable. Dans le cas du divorce il s'agit d'un mariage valide préexistant qu'on cherche à rompre, tandis que dans le passage *isolé* à la mairie il n'y a pas de mariage du tout, ni avant, ni pendant, ni après. Tout civil qu'on le veuille supposer dans ses origines et ses intentions, le divorce tombant sur un mariage légitime est toujours un *attentat* à l'indissolubilité du lien matrimonial vrai. Rien de pareil dans l'autre hypothèse, où le sacrement n'est nullement en cause, même pas, comme jadis, à titre préparatoire, puisque sous le régime de la Séparation cette caractéristique ordinaire de l'ancien mariage civil n'a plus sa raison d'être.

On a essayé de mettre de tous points le divorce sur le même pied que le contrat de la mairie et de n'y voir purement et simplement qu'un acte du pouvoir civil défaisant ce qu'il avait fait, rompant le lien superficiel qu'il avait noué lui-même par ses propres moyens et dans les limites de sa sphère d'action naturelle et civile, en dehors de toute considération religieuse, sans rapport intrinsèque aucun avec le sacrement ; et conformément à ce point de vue il s'est trouvé des auteurs pour soutenir que, pour un catholique validement marié, il était, et pour la même raison, aussi bien permis de demander le divorce, pour ses seuls effets civils, que de se présenter devant M. le maire avant la célébration du mariage proprement dit à l'église.

Rome cependant n'a pas rapporté jusqu'à présent la réprobation dont elle a frappé, au temps de la loi néfaste, la pétition de divorce de la part d'un conjoint catholique ; d'où il nous faut conclure que l'opinion susdite ne peut pour le moment être considérée comme probable, et qu'à Rome, sans doute, l'on persiste à voir dans la formalité civile du divorce, par le fait même qu'elle vise la résolution du contrat naturel et civil de mariage, une atteinte au sacrement, lequel comme l'on sait d'après la doctrine de l'Eglise est chose absolument *identique au contrat, le contrat lui-même,* sans aucune réelle distinction entre les deux.

Il y a donc un abîme entre les deux cas, mariage civil et divorce, qu'il faut traiter et résoudre tout différemment, le divorce restant interdit, alors que, à notre avis, le mariage civil même non suivi de mariage sacramentel est en soi *per se* œuvre permise, parce que au moins indifférente, puisqu'elle n'est prohibée par aucun principe de théologie morale ou de droit canonique.

En soi, *per se,* disons-nous, — et il est temps de parler maintenant du *per accidens* qui tient une large place dans ce problème. Le scandale d'abord est une considération de tout premier ordre qui s'impose dès le début de cette seconde partie de notre étude. L'on voit assez en quoi et pourquoi il est à craindre. Nos gens ne sont pas accoutumés, bien loin de là, à ne voir dans le mariage à la mairie qu'une affaire financière pour les conjoints. Malgré tout, et non sans raison dans l'ordre normal des choses, cette cérémonie a pour eux une signification morale, avec conséquences morales de droits et de devoirs réciproques, ne fût-ce que dans le droit et le fait de la cohabitation conjugale

avec toutes ses circonstances adjacentes. Quoi qu'on leur dise ils admettront difficilement, tranchons le mot, ils n'admettront pas du tout le fait de cette cohabitation intime, sans y mêler le soupçon, assez fondé, d'autres relations plus intimes encore, qu'on cherche peut-être à régulariser quant au passé, ou qui sont tout au moins dans les prévisions de l'avenir. Et comme ces singuliers époux déclarent ne vouloir en aucune façon se marier après cela devant l'Eglise, on en restera à la conviction d'un vulgaire concubinage, et ce sera gros scandale de voir un prêtre couvrir de sa complicité et de son ministère sacré une situation aussi manifestement fausse et suspecte.

Vous direz à ces paroissiens tout ce qu'il faut leur dire, supposons-le. Vous leur montrerez la raison financière de cette opération extraordinaire, et très certainement ils la comprendront. Mais quelle assurance leur donnerez-vous de l'absolue séparation des contractants, si le moribond reprend vie, revient à la santé ? Est-ce que la cohabitation leur est désormais possible *sine scandalo ?* Assurément elle est à interdire pour l'avenir, en admettant qu'on puisse la tolérer, la faire accepter du public actuellement, devant la menace de la mort. Voilà bien des difficultés déjà dans l'ordre pratique des faits...

Il faudra aussi expliquer le mensonge de ces gens qui affirment se prendre pour mari et femme, alors qu'en même temps ils prétendent avoir une intention tout juste contraire. Avec quelque subtilité dans l'analyse, nous arrivons, nous autres théologiens, à démêler le sens purement civil, non sacramentel, ni par conséquent matrimonial, de l'interpellation et des réponses devant le maire, et nous voyons bien comment les deux intéressés, dûment avertis et stylés à l'avance, peuvent éviter le mensonge grâce à une intention et à un langage spécifiquement et purement civils. Mais le peuple entrera-t-il dans ces distinctions et réussira-t-il à tenir ce « geste » pour ce qu'il est au fond, en réalité, *in casu ?...*

Nous l'avons dit au début : plût à Dieu que, à l'heure actuelle, dans la situation faite à l'Eglise par l'autorité civile, nos gens fussent mieux éclairés sur la distinction et l'indépendance, au moins de fait présent, des deux ordres, civil et religieux. Ils ne le sont pas, et voilà le danger. Cent ans de Concordat et d'articles organiques les ont habitués à la fusion, souvent vaille que vaille, des deux éléments dans leur esprit. Il faudra beaucoup de temps et de raisonnement pour les amener à bien saisir le *per se* que nous avons mis en lumière ci-dessus ; et en attendant, le *per accidens* fera son œuvre de scandale.

Soyons logique, cependant, à la fin comme nous l'avons été au début de cette réponse. Si, pour des gens et un milieu donnés, les inconvénients *per accidens,* surtout le scandale dont nous avons parlé, n'existaient vraiment pas, si, d'un mot, toutes précautions prises, ce mariage civil, assez singulier et nouveau, ne présentait que des avantages temporels honnêtes, sans aucun à-côté de répercussions fâcheuses au point de vue moral et religieux, privé et public, nous sommes d'avis qu'on pourrait le permettre, en principe abstrait de droit et de théologie.

Mais, tout de suite nous ajoutons que, vu le caractère malgré tout scabreux de ce procédé, jusqu'à présent inusité, *aucun prêtre ne devrait l'autoriser* avant d'en avoir référé à son Ordinaire, auquel seul il appartient, en pareille matière, extraordinaire et grave, de prendre la décision qui peut convenir.

Si la question était portée à Rome, quelle réponse y serait faite ? Nous n'en pouvons rien dire avec certitude, naturellement. Il ne nous est pas défendu cependant de la conjecturer plutôt prohibitive, au moins si le problème était posé et résolu sous forme de règle générale, abstraction faite, par conséquent, des hypothèses particulières d'appréciation plus favorable qui ne rentreraient pas dans le cadre des *communiter contingentia* de l'énoncé.

Deux raisons nous portent à soupçonner ce *non licet* probable du suprême magistère ecclésiastique : 1° une raison de principe, 2° une raison de fait.

En principe, l'Eglise gardienne vigilante de la vraie doctrine touchant les mutuelles relations des deux pouvoirs, surtout en matière mixte, hésitera à approuver une manière d'agir qui semble s'appuyer trop sur le faux dogme laïque de la Séparation ; et elle n'ignore pas que cette approbation courrait risque d'être interprétée comme un acquiescement implicite à la laïcisation absolue des institutions civiles publiques, parmi lesquelles, au premier rang, se trouve le mariage.

Et, en fait, quant au scandale, ses prévisions sont trop certaines et trop graves, trop universelles aussi dans l'état présent de nos mœurs, pour ne pas justifier une interdiction largement fondée sur la *præsumptio periculi communis,* quoi qu'il en soit des cas exceptionnels où cette présomption ne se trouverait pas vérifiée.

En tout ceci nous avons en vue l'état présent des mœurs et usages publics en notre pays de France, tout récemment né au régime de la Séparation. Que nous réserve l'avenir ? Ce divorce des deux pouvoirs sociaux n'est-il qu'une crise temporaire, appelée à disparaître sous une poussée de réaction traditionnelle et religieuse, nullement improbable encore chez nous ? Ou bien faut-il le tenir pour définitif, et le plus sage est-il de s'y accommoder, non plus seulement *passive* et *per transennam* comme dans la première hypothèse, mais *active,* en préparant nous-mêmes la mentalité de nos fidèles à des jugements plus radicaux, plus fermes et mieux avertis sur la séparation étanche qui doit en fait isoler les deux ordres, civil et religieux, quand il arrive, comme dans le cas présent, qu'ils légifèrent chacun de son côté et pour son compte sur une matière commune, le mariage ?

Voilà de gros problèmes, qui ne sont pas mûrs

encore, et auxquels donc il serait prématuré, sinon imprudent, de donner une solution ferme, au moins de façon absolue et universelle. Aussi croyons-nous sage de nous réserver quant à la solution doctrinale abstraite, en formule générale, du cas proposé ; et c'est déjà beaucoup, pas trop cependant à notre avis, de l'avoir résolu dans le sens que souhaitent les intéressés, mais seulement dans l'hypothèse, exceptionnelle encore pensons-nous, où se trouveraient réunies toutes les conditions requises *per se* et *per accidens* pour la licéité de ce geste inaccoutumé.

Q. — En relisant l'*Ami* de 1913, p. 1024, où est appréciée une brochure du P. Chabagno, j'ai été assez surpris de voir le canoniste de l'*Ami* souhaiter sur la controverse touchant le mariage des infidèles... « une solution autorisée définitive, depuis longtemps attendue. »

Vous plairait-il d'examiner cette décision donnée par la Propagande le 26 juillet 1820, qui me paraît dirimer définitivement le débat ?

«... Sed cum res sit de Infidelium conjugio, ratio Sacramenti quæ Christianorum matrimonium Ecclesiæ ordinationi subjicit, plane cessat ; nec enim non regenerati salutaribus Baptismatis aquis, Sacramentorum capaces sunt, nec iis qui foris sunt leges suas edicit Ecclesia. — Quare licet inter Infideles verum sit matrimonium, illud tamen ad naturæ et communitatis officium referri tantummodo potest, ac proinde a jure naturali et civili plane est moderandum.

« Sequitur hinc Principes sæculares sive fideles, sive infideles, plenissimam potestatem retinere in matrimoniis subditorum infidelium, ut scilicet, appositis impedimentis quæ juri naturali ac divino adversa non sint, eadem non solum quod ad civiles effectus, sed etiam quod ad conjugale vinculum penitus rescindant... »

Il me paraît que ce n'est pas seulement une décision d'ordre pratique qu'a donnée la Propagande, mais bien une décision théologique et canonique. (Cf. *Collectanea Nazareth.*, n° 1279).

R. — L'*Ami du Clergé* n'ignorait pas le texte rappelé ici, ni tout le parti qu'ont voulu en tirer les partisans du pouvoir des princes sur les mariages des infidèles. Il pourrait même en ajouter d'autres qui ont été également invoqués par les mêmes auteurs. (Voir *Collect. P. F.*, n. 71, 744, 1104, 2e édit.).

Mais il n'en est pas moins vrai, pour cela, que la question n'est pas encore tranchée et reste ouverte à la discussion. Le décret du 26 juillet 1820 est assurément très clair dans son affirmation du pouvoir des princes d'établir des empêchements dirimants pour les mariages entre infidèles non soumis à la loi de l'Eglise. Il y manque toutefois ce qui peut seul lui donner son caractère de vrai décret décidant la question, à savoir, les approbations voulues, qui (les auteurs qui s'appuient sur lui sont bien obligés de le reconnaître) manquent dans les actes authentiques de la Propagande. C'est pour cela que la *Collectanea P. F.* le cite seulement en note et ne l'insère pas dans la collection même des décrets authentiques. La Propagande a fixé elle-même les conditions d'authenticité de ses décrets, qui ne deviennent une vraie constitution que s'ils sont signés par le Préfet, contresignés par le secrétaire et marqués du sceau de la Congrégation. (*Coll. P. F.*, n. 119).

Mais il y a plus encore : quand même ladite Instruction de la Propagande aurait été approuvée en fait en forme authentique, ce qui n'est pas, elle ne mettrait pas fin à la controverse, parce qu'il s'agit ici d'une question de doctrine et non de pure discipline. Or les questions de doctrine relèvent du St-Office. (Voir Capello, *De Competentia*, t. I, p. 65-66).

Or le St-Office ne s'est jamais prononcé sur la question, et les réponses *particulières* qu'on cite de lui peuvent fort bien s'expliquer d'une autre manière. (Cf. P. Michel, App. aux *Quest. Pratiques sur le Mariage)*.

D'autre part, le St-Office a laissé la question indécise et a refusé de se prononcer en 1753 (voir *Coll.*, n. 385), et dans des réponses où il énumère les causes de nullité des mariages des infidèles, il ne fait jamais mention de ces sortes d'empêchements provenant de la loi civile : ce qu'il n'aurait sans doute pas manqué de faire si la question avait été tranchée, comme on le prétend. (Voir *Coll.*, n. 1289, 1645, 1662).

Ajoutons que le nouveau Code n'a pas voulu non plus trancher la question, qui sans nul doute, vu son importance, a été examinée par la Commission chargée de la codification. *Adhuc sub judice lis est*.

La question n'est pas davantage tranchée définitivement par le consentement unanime des théologiens, car si le sentiment qui tient pour le pouvoir des princes semble gagner du terrain, les tenants de l'opinion adverse sont encore en nombre assez respectable, et la probabilité de leur sentiment n'est pas contestée par leurs adversaires.

Inutile d'en dire davantage sur une question de fait, si facilement vérifiable par la lecture des documents indiqués ou des auteurs connus qui l'ont traitée en détail. (Voir en particulier Wernz, Billot, Feije, Pesch, Putzer, Gasparri, Resemans, Chabagno, Michel, etc. On trouvera chez ces mêmes auteurs les raisons invoquées de part et d'autre).

Q. — Je suis curé d'une paroisse jusqu'ici assez pratiquante. La petite jeunesse est très nombreuse. Pendant la guerre on ne dansait pas, ou très rarement. Depuis le retour des démobilisés, on s'y est mis comme avec fièvre, entraînement qui gagnait jusqu'aux petites jeunes filles de 14 ans. J'ai averti, mis en garde, insisté aussi paternellement que possible, quoique avec fermeté ; puis, voyant qu'on ne tenait compte de rien, j'ai averti publiquement que je ne recevrais plus au confessionnal les personnes qui persisteraient à danser et à vouloir implanter dans la paroisse cette déplorable mentalité de légèreté et de dissipation, si funeste à la piété ; que je les admettrais volontiers quand elles n'auraient pas dansé depuis la dernière confession, mais dans le cas contraire, qu'elles veuillent bien s'adresser ailleurs. J'ai tenu bon et renvoyé ainsi plusieurs personnes après leur avoir posé la question préalable au sujet de la danse.

Je connais deux prêtres d'environ 70 ans, expérimentés, qui agissent ainsi, sinon en raison des prin-

cipes relatifs à la danse, mais pour raison de *discipline*, de *préservation* paroissiale. Remarquez qu'il ne s'agit pas, dans le cas, des danses condamnées comme ouvertement immorales, mais des danses ordinaires, avec leurs tendances et caractères issus de la vague d'après-guerre.

Théologiquement et pratiquement pouvais-je agir comme je l'ai fait, ou ai-je outrepassé les bornes et manqué à mes devoirs comme confesseur ? Et les danses telles qu'elles se pratiquent maintenant ne sont-elles pas en elles-mêmes un prochain et réel danger ?

R. — Il a maintes fois été question de la danse dans l'*Ami du Clergé* (voyez les *Tables)* et toujours, après avoir rappelé les principes qui intéressent ce délicat problème, nous avons conclu qu'il était impossible de fixer une règle générale uniformément applicable à tous les cas, à tous les milieux.

La théologie morale n'admet pas qu'on refuse l'absolution sacramentelle à qui présente les conditions voulues pour la recevoir, c'est-à-dire confession et attrition suffisantes.

D'autre part, la danse en soi (au moins la danse ordinaire) n'est pas chose essentiellement mauvaise et le confesseur n'a pas le droit de conclure à priori : Qui a dansé, a mortellement péché.

A ces deux règles il faut en ajouter une troisième, d'application utile ici, tirée du traité *de Caritate*. Il est moralement défendu, sous peine de péché, de causer directement un scandale ou d'y coopérer, quand on peut l'éviter.

Enfin — et ceci n'est pas à proprement parler une règle pratique, mais un principe supérieur de dogme et de morale — le sacrement de Pénitence a pour caractéristique propre d'être tout de for interne, ayant été institué pour la sanctification individuelle des âmes ; d'où il résulte qu'on ne saurait faire du refus d'absolution, à priori, par mode de menace, un moyen de gouvernement extérieur, une sorte de sanction sociale.

Vous conclurez, et avec raison, de ce bref rappel de principes, qu'un curé doit se montrer très circonspect dans cette question de la danse. Au for interne sacramentel il n'a pas le droit de renvoyer sans absolution les pénitents qui la lui demandent et s'en montrent théologiquement dignes. Au for externe, il peut et doit prêcher sur la danse, mais cela en orateur, conférencier, catéchiste, et non comme confesseur.

Rien n'empêche qu'il annonce des refus éventuels d'absolution à l'occasion de la danse, en raison des dangers qu'elle présente, des troubles de conscience qu'elle occasionne facilement, de la récidive qu'elle alimente, mais tout cela doctrinalement, et non point comme sanction publiquement annoncée et portée contre toutes les danseuses indifféremment. Pareille sanction sous cette forme est difficilement soutenable, pour la raison, que nous avons dite, du caractère interne du sacrement de Pénitence.

Mais voici un moyen de tourner la difficulté, si l'on peut dire, et d'atteindre efficacement, sans s'exposer à une critique théologique, même les danseuses qui disent ne pas pécher en dansant, et en réalité n'y pèchent pas, au moins du péché coutumier *contra castitatem*.

Si la danse théorique, en soi, dans les livres, n'est pas mauvaise, il n'en est pas de même de certaines assemblées dansantes en usage à la campagne, dont une simple constatation publique, de for externe (rien des confidences du confessionnal), permet de dire en bloc qu'elles sont immorales ou occasions d'immoralités, dangereuses donc, sinon pour tous ceux et celles qui viennent là, au moins en moyenne et dans leur ensemble. Dès lors, ces assemblées dansantes constituent un scandale ; et, comme personne ne peut *tuta conscientia* coopérer à ce scandale, les « honnêtes » danseuses doivent être bien instruites et prévenues qu'il leur est interdit, sous peine de faute sérieuse, de prêter le concours de leur participation, donc de leur approbation, à cette œuvre de mal.

Elles n'y pèchent pas, c'est entendu ; mais, elles savent fort bien que d'autres y pèchent, et que c'est là, pour beaucoup, une occasion dangereuse : elles se doivent et doivent à leur prochain la charité élémentaire de s'abstenir. Si elles prétendent n'en rien faire, c'est alors que le confesseur peut avoir à conclure qu'elles restent sous l'empire d'une faute grave *contra caritatem*, et à cause de cela refuser de les absoudre. Mais, avant d'en arriver là, il doit s'assurer que la pénitente est bien instruite de son devoir de charité en tant que grave ; et, par conséquent, ce n'est qu'après une monition claire, formelle, après lucide explication, monition peut-être plusieurs fois répétée, qu'il pourra procéder au refus d'absolution, puisqu'il se trouvera alors en présence d'un sujet *in affectu peccati,* réellement indigne.

Les danses actuelles, d'importation récente, tango, fox trott, matchitch, très moutarde, etc, etc., sont obscènes ; point d'inconvénient à le dire, même en chaire, sans danger de violer le secret de la confession, puisqu'elles ont été de la part de certains évêques, du cardinal Amette notamment, l'objet d'une réprobation formelle et publique, à laquelle d'ailleurs s'est associée la presse honnête, quelque peu soucieuse de moralité sociale.

Mais ces figures de danse, ainsi que le fait observer notre correspondant, n'ont pas généralement pénétré dans nos milieux populaires, surtout dans les campagnes. N'empêche que, en beaucoup d'endroits, les danses anciennes, ordinaires, disons la danse tout court, présente en elle-même et parfois plus encore dans ses circonstances adjacentes (l'aller, surtout le retour, etc.) des caractéristiques publiques d'immoralité, dont un curé a plein droit de s'inquiéter pour prévenir le mal, ou, tout au moins, y porter remède dans la mesure possible, mesure très variable suivant la diversité des milieux et de l'intensité chrétienne de la vie paroissiale.

A chacun de voir jusqu'où prudemment il peut aller, sans risquer d'employer un moyen mauvais pour atteindre une fin bonne, ou de provoquer un mal plus grand comme conséquence de sa protestation.

Nous assistons depuis la fin de la guerre à une poussée de sensualités et d'immoralités navrante, et cela dans toutes les classes, à tous les degrés de l'échelle sociale. Il en fut ainsi — moins cependant — après la guerre de 70 ; il en est ainsi après toutes les guerres, lorsque l'appétit de jouir, longtemps et violemment comprimé, éclate comme un abcès, dès que la paix ramène avec elle des libertés de bien-être momentanément suspendues.

Faut-il s'alarmer outre mesure de ce troublant phénomène ? Nous ne le pensons pas, malgré ce qu'il présente d'intensité après les cinquante-deux mois de « privations » de la grande guerre. Peu à peu se produira, en même temps qu'un tassement économique, une accalmie dans la ruée au plaisir, qui est, pour beaucoup, une conséquence de la vie chère.

Ceci semble, au premier abord, paradoxal. C'est vrai, cependant, et pour s'en convaincre, il suffit de penser aux nombreux profiteurs de la guerre et de la vie chère, nouveaux riches d'hier, pour qui leur subite fortune a été une tentation irrésistible de commencer par en tirer une jouissance matérielle immédiate, et surtout l'orgueilleuse satisfaction de s'offrir le luxe, les plaisirs, la liberté de confort des anciens riches où le « populo » ne voit que la classe des anciens jouisseurs qu'il entend remplacer aujourd'hui.

La démoralisation publique est grande, partout, dans le commerce, dans l'industrie, à la ville comme à la campagne. Nombre de sociologues et de penseurs qui ne sont pas catholiques, de députés, de sénateurs et d'hommes de gouvernement, s'en montrent inquiets, et, devant l'absence totale de toute autre force morale capable de résister à ce dévergondage, ne se dissimulent pas à eux-mêmes, ne dissimulent même pas à leur entourage, que le frein religieux est le seul remède possible au mal. L'on peut être certain que cette arrière-pensée n'est pas étrangère à leur culte pour l'union sacrée, où ils font entrer ouvertement une sympathie, une bienveillante tolérance au moins, pour le catholicisme, qu'ils n'auraient certes jamais éprouvée ni pareillement manifestée dans les années de persécution qui ont précédé la guerre.

L'heure est propice à un renouveau énergique de notre apostolat. Gardons-nous de la laisser passer dans le découragement devant la marée montante du flot malpropre qui déferle autour de nous. Sa violence même le condamne à n'avoir qu'un temps. Sachons tenir toujours et quand même. Le flot passera, et nous aurons le dernier mot, parce que *verba vitæ æternæ habemus.*

Q. — Nous avons des pouvoirs très amples pour les cas d'empêchements.

1° Pour donner ces dispenses, est-on obligé de se servir d'une formule, ou bien la simple intention suffit-elle ?

2° Une personne se confesse pour son mariage ; ce n'est qu'après l'absolution donnée que le confesseur pense à l'interroger sur les actions déshonnêtes qu'elle aurait pu commettre autrefois. Le confesseur vient à connaître par là qu'il y a empêchement *ex copula illicita ;* le confesseur a le pouvoir d'accorder cette dispense et il en a l'intention ; mais il n'en dit rien à la personne et n'emploie aucune formule pour fulminer la dispense. *Quid ?*

3° Un prêtre connaît par la confession qu'il y a un empêchement occulte ; il sait qu'il peut et doit accorder la dispense ; mais il bénit le mariage sans penser à accorder la dispense. *Quid ?* Et s'il avait eu auparavant l'intention générale d'accorder les dispenses dans les cas où elles devaient être accordées ?

4° Dans l'ignorance d'un empêchement, l'intention d'accorder la dispense suffirait-elle pour rendre valide le mariage ? C'est-à-dire : un missionnaire procède à un mariage ; il ne sait pas qu'il y a un empêchement, mais dans le cas où il y en aurait un qu'il ignore, il a l'intention d'accorder la dispense de cet empêchement ; cette intention suffit-elle pour rendre valide le mariage, si de fait il y a un empêchement ?

R. — Ad I. La simple intention de dispenser des empêchements qui se présenteront, même s'il s'agit d'empêchements parfaitement connus et déterminés, ne saurait suffire pour que la dispense soit réellement accordée, ou, en d'autres termes, soit valide.

Il s'agit ici, en effet, d'un acte juridictionnel qui intéresse des tiers, c'est-à-dire les futurs, et à tel point qu'il leur est absolument interdit de contracter mariage avec un empêchement dont ils ne sont pas dispensés. Or, comment pourront-ils se savoir dispensés, si le missionnaire se contente de l'intention purement interne et ne leur notifie d'aucune manière la dispense ?

Aucune forme *rituelle* n'est prescrite sans doute, pour les dispenses accordées au *for interne,* soit sacramentel, soit extra-sacramentel, de sorte qu'on peut intimer la dispense aux intéressés soit de vive voix seulement, soit en lisant une formule écrite qu'on détruit ensuite. Mais, encore une fois, il faut que la dispense soit *fulminée,* et cela sous peine de *nullité.*

Quant aux dispenses accordées au *for externe,* elles doivent être fulminées *par écrit,* et mention doit en être faite dans les registres. Ces principes brièvement indiqués, il est aisé d'en faire l'application aux cas proposés et de conclure :

Ad II. Le confesseur qui a eu seulement *l'intention* de dispenser de l'affinité occulte, mais sans rien dire à la personne liée par cet empêchement, ne l'a pas en réalité dispensée. Le mariage serait donc nul de ce chef.

Il y a lieu toutefois de rassurer le missionnaire (non pas sur sa manière de procéder, qui est certainement condamnable) pour le cas présent, s'il s'est produit depuis la mise en vigueur du Code, car celui-ci ayant supprimé l'empêchement d'affinité illicite, il n'y aurait pas eu lieu à dispense. Si le cas s'était présenté avant la mise en vigueur du Code, il y aurait lieu d'aviser à la revalidation du mariage.

Ad III. Il est bien évident que le prêtre connaissant un empêchement occulte par la confession a beau savoir qu'il peut et doit dispenser : il ne dispense pas en fait, s'il bénit le mariage sans accorder la dispense. Pas plus qu'il n'absoudrait en

réalité un pénitent qu'il pourrait et saurait devoir absoudre, si en fait il ne prononce pas la formule de l'absolution.

L'intention générale qu'il aurait eue auparavant d'accorder toutes les dispenses qui devraient être accordées, ne remédie pas à la nullité, car autre chose est avoir l'intention de dispenser le cas échéant, c'est-à-dire de poser l'acte juridictionnel de dispense quand il le faudra, et autre chose poser en fait cet acte.

Ad IV. *A fortiori* il ne peut y avoir dispense lorsqu'on ignore l'existence d'un empêchement, quand même on aurait formulé l'intention de dispenser conditionnellement d'un empêchement qu'on ignore totalement, supposé qu'il existe. Pas besoin ici de recourir à des preuves : ce qui est dit ci-dessus suffit amplement à trancher le cas.

Q. — Un jeune prêtre, qui au sortir du Grand Séminaire avait toute confiance dans ses paroissiens, acceptait d'offrir le saint sacrifice à leurs intentions avant d'en avoir reçu les honoraires. Il fut bientôt désillusionné, car beaucoup ne lui parlèrent jamais plus des messes qu'ils lui avaient demandées. Il prit alors la résolution de ne jamais plus offrir le saint sacrifice aux intentions de qui que ce fût, avant d'en avoir reçu l'honoraire, ajoutant cette clause à sa résolution que, *si cela lui arrivait par inadvertance, il était bien entendu que les fruits de la messe seraient pour lui.*

Or, au bout de quelque temps il oublia sa résolution et se remit à dire la messe aux intentions de certaines personnes avant d'en avoir reçu les honoraires. En revoyant la Théologie de Tanquerey, ce jeune prêtre lut cette phrase : « Generaliter intentio posterior valet, nisi priorem ita formaverit ut voluerit eam prævalere etiamsi ex oblivione eam mutaturus sit. » Aussitôt la pensée de sa première résolution lui revint à la mémoire, et tout anxieux il vint me trouver pour m'expliquer son cas.

Je l'ai rassuré en lui disant que par le fait même que, sachant bien qu'il n'a pas reçu d'honoraire, il acquitte la messe à l'intention de telle ou telle personne, il a révoqué sa première intention et par suite c'est sa seconde intention qui est valable, et dès lors il peut garder en toute sûreté de conscience les honoraires qu'il a reçus après la célébration de la messe.

Ma solution est-elle au moins juste ? Après réflexion, je me le demande...

R. — Commençons par la fin. Votre solution est parfaitement juste. La seconde intention déroge à la précédente et l'annule. Il n'y a aucune probabilité pour que celle-ci soit quand même, *in casu,* considérée comme persévérante et prédominante de façon absolue, tandis que toutes les probabilités, jusqu'à la certitude morale, sont en faveur de la dernière volonté.

D'abord, est-il soutenable que le prêtre en question ait *oublié* un fait qui l'a péniblement affecté et la conséquence grave qui en est résultée pour lui dans l'organisation de sa vie de prêtre célébrant? Cet oubli, admissible à la rigueur une fois en passant peut-être, devient tout à fait invraisemblable quand, en pareille matière aussi sérieuse et grave, une ligne de conduite toute contraire est de façon habituelle substituée à une autre.

Et à supposer qu'il y ait eu vraiment oubli du passé, peut-on raisonnablement concevoir, à propos du Saint Sacrifice de la Messe, qu'un prêtre simplement consciencieux et honnête se permette pareil jeu en partie double et se mente à lui-même en célébrant à une intention autre que celle qu'il a actuellement présente dans son esprit et sa volonté?

Faut-il ajouter qu'il ne voudrait pas non plus, assurément, laisser *in dubio* l'application du Saint Sacrifice ? d'où l'on doit conclure que, la certitude ne se trouvant que dans la seule dernière intention actuelle, c'est celle-là qui a été chez lui prédominante.

Pour revenir maintenant au début du cas proposé, nous nous permettons de trouver exagérée et imprudente la résolution radicale à laquelle ce prêtre avait cru devoir s'arrêter. Il faut, évidemment, surveiller la perception des honoraires : c'est bon ordre et justice. Mais, pour éviter une perte aléatoire, se jeter dans la voie d'un tutiorisme financier absolu, c'est trop. On gênerait beaucoup de fidèles sérieux, et qui paient fort bien après coup, avec un système d'apparence judaïque aussi accentuée, et l'on s'exposerait à tarir plus d'une source d'honoraires, — sans parler de l'appréciation fâcheuse dont cette méthode de comptabilité draconienne serait l'objet dans l'opinion publique, laquelle, par contre, admet volontiers que, en certains cas suspects, le prêtre prenne, avant et après, toutes précautions utiles pour récupérer son dû. Il est des gens auxquels il faut rappeler leurs dettes; c'est plutôt désagréable pour le créancier ; mais enfin c'est couramment admis dans la vie civile, et après tout cela n'a rien de choquant, même chez nous, pourvu qu'on y mette de la discrétion et la manière.

En certains milieux à morale vraiment par trop relâchée ou élastique sur ce chapitre du « paiement au curé », il n'y aurait probablement point d'inconvénient sérieux à prévenir publiquement les gens d'avoir à payer « comptant » leurs « commandes » religieuses, ainsi qu'ils font ailleurs. Le prêtre resterait libre d'admettre *privatim* les exceptions qu'il jugerait prudentes. Cette méthode est d'emploi délicat, et pas à recommander en règle générale. Mieux vaudrait pourtant y recourir ou à tout autre moyen de garantie jugé efficace, que de prendre secrètement des résolutions absolues comme celle dont on nous parle ici.

Q. — Vers la fin de votre réponse concernant le mariage entre un protestant et une catholique, vous écrivez à la p. 315 : « Si donc le mariage qui vous intéresse a été célébré *n'importe où* après Pâques 1908, il est certainement nul, etc. »

A mon avis, vous êtes dans l'erreur. D'après la Bulle *Provida* (18 janvier 1906), sont valides mais non licites tous les mariages mixtes contractés dans l'Empire d'Allemagne par simple consentement des futurs, sans la présence du curé et celle des témoins, pourvu qu'il n'existe pas d'autre empêchement canonique.

Cette concession n'est faite qu'aux protestants nés protestants, mais non pas aux apostats, c.-à-d. à ceux

qui de catholiques sont devenus protestants. Ceux-ci restent soumis dans l'Empire d'Allemagne au droit commun du décret *Ne temere* (S. C. C. du 1er février 1908).

Cette question a encore été élucidée par une réponse de la S. C. du Concile, 28 mars 1908 : « Num exceptio per Const. *Provida* in Germania inducta, censenda sit ut mere localis, aut etiam personalis? — Resp. Exceptionem valere tantummodo pro *natis* in Germania *ibidem* matrimonium contrahentibus. Facto verbo cum Sanctissimo. »

R. — Les trois dernières lignes de votre lettre répondent pour nous. La Bulle *Provida* nous était bien connue, ainsi que la double interprétation du 1er février et du 28 mars 1908. Mais cette législation d'exception n'avait rien à voir avec le cas proposé par notre correspondant, où il s'agissait manifestement de gens qui n'étaient ni Allemands ni Hongrois de naissance et qui, de plus, très vraisemblablement, ne s'étaient pas mariés en Allemagne ni en Hongrie. Il n'y a donc aucune erreur dans notre réponse qui, comme toujours, se référait aux données de la question à résoudre.

Q. — A la page 398, l'*Ami* répond que le curé étant administrateur des fonds à lui confiés pour une œuvre, il doit les gérer en bon père de famille, et ajouter les revenus au capital.

Si, en plaçant prudemment les sommes confiées, il arrive qu'ensuite la valeur des titres baisse considérablement, comme cela s'est produit pour la rente française lors de la déclaration de guerre, le curé-administrateur est-il obligé de parfaire avec sa fortune personnelle le capital diminué, à l'échéance d'emploi ? L'argent destiné à une bonne œuvre n'aurait pas diminué s'il n'eût pas été placé.

Peut-on dire : *Res periclitatur domino*, comme on dit : *Res fructificat domino ?*

R. — Mais oui, parfaitement, *res periclitatur domino* dans le cas présent, à la condition toutefois que la « mise en péril » ne soit point le résultat d'une faute du gestionnaire. Le placement « prudent » du fonds à conserver est une opération légitime, de bon père de famille, permise et même voulue tacitement par le propriétaire du capital déposé. Si donc, pour raison majeure, nullement imputable à la responsabilité du mandataire, le capital-titre se trouve diminué au moment de son emploi forcé, le curé gestionnaire, n'ayant commis aucune injustice, n'est tenu à aucune réparation ni restitution sur sa caisse personnelle.

Nous parlons « curé » et « conscience, » et ne faisons état que de la faute théologique possible dans la gestion. A un autre point de vue, qui est le point de vue civil, il pourrait y avoir lieu à restitution en cas de faute « juridique, » mais cela seulement *post sententiam judicis*, ce qui n'est point la présente question.

QUELQUES NOUVEAUTÉS MUSICALES

§ Ier. — *Le Congrès de Tourcoing*

Tous les grégorianisants et tous ceux qui s'occupent de musique religieuse ont entendu parler du Congrès de Tourcoing tenu en 1919. Les rapports qui y furent lus ont été réunis en un beau vol. in-8 de LVII-400 p. intitulé : *La musique d'Eglise. Compte rendu du Congrès de musique sacrée de Tourcoing 1919. Rapports, conférences et discours, publiés sous la direction du Comité d'organisation.* (Tourcoing, Duvivier, 1920. Prix : 12 f.). Ces travaux sont de la plus grande importance théorique et historique : ils sont du reste signés par des auteurs très en vue. Si parmi les opinions émises il en est de discutables, du moins toutes s'inspirent de l'amour du chant grégorien et du zèle que leurs auteurs mettent à appliquer les volontés de l'Eglise sur la musique sacrée. Tel quel, ce livre intéressera tout le monde, car il constitue une mise au point qui était nécessaire après la guerre.

§ II. — *Editions nouvelles de plain chant*

1. Le *Paroissien romain contenant la Messe et l'Office* pour les dimanches et les fêtes de 1re et de 2e classe, édité par la maison Desclée (1 vol. in-8 de 1620 p., broché, 12 f.; relié toile, 18 f.), reproduit, avec signes rythmiques, le chant grégorien de l'édition Vaticane pour la Messe, les Vêpres, les Complies, les Petites Heures de tous les offices susceptibles d'être chantés dans une église cathédrale, ainsi que les Laudes des fêtes principales, les Matines et offices spéciaux de Noël et de la Semaine Sainte. Il n'y a, semble-t-il, qu'à le compléter par un Propre diocésain pour qu'il puisse être adopté officiellement dans nos diocèses. Le format est commode, le plain chant très lisible. Ce paroissien nous semble le meilleur, le plus portatif, le mieux compris de ceux que nous connaissons. — Deux critiques. 1° Les psaumes des Vêpres reproduits en entier dans chacun des huit tons et de toutes les formules de ceux-ci constituent un excellent memento, mais qui devrait faire l'objet d'un livret à part. 2° On a donné en appendice les messes de Du Mont : c'est bien. Mais pourquoi les avoir défigurées par une transcription syllabique arbitraire, et en avoir çà et là groupé les notes en neumes anciens, qui dénaturent le rythme lent et à notes inégales voulu par Du Mont ? Ne sacrifions pas nos traditions récentes, quand — pour une fois — elles sont dans le vrai.

2. La maison d'édition Biton de St-Laurent-sur-Sèvre (Vendée), a édité deux opuscules, reliés ensemble ou séparément ; le premier est intitulé *Chants des Offices ;* le second *Chants des Saluts et des Processions* (reliés ensemble toile, 1 vol. in-18 de xx-250-150 p. ; prix 5 f. 40 ; le second seul, 2 f. 75). Ce recueil constitue un manuel théorique et pratique à l'usage des fidèles : la théorie est celle de Dom Mocquereau et l'édition est faite avec signes rythmiques. Sur une feuille volante on y trouve inséré un *Tableau des règles de la prononciation romaine du latin* (4 pages, la douzaine 0 f. 75).

3. A la maison Mame (Tours), M. A. Fleury publie un recueil intitulé *Chants populaires de la Messe et des Vêpres et choix de motets pour les Saluts* (1 vol. in-24 de 307 p.). Cette édition très lisible est faite en notation grégorienne pour la plupart des morceaux, et en notation musicale pour les autres. Le choix est assez éclectique. Nous avouons n'avoir pu trouver le motif qui y a présidé : peut-être l'auteur a-t-il voulu reproduire les chants les plus usités dans un diocèse ou une région déterminée.

§ III. — *Théories et méthodes d'exécution du plain chant*

1. Si l'édition Vaticane nous a donné un texte de plain chant non seulement officiel, mais d'une grande correction scientifique, l'interprétation rythmique de ce chant continue à être discutée très vivement entre savants. Dom Mocquereau, au Congrès de Tourcoing, a mis toutes les ressources de sa haute compétence historique à essayer de retrouver dans le passé les principes essentiels de son rythme libre. Les partisans d'un rythme plus strict travaillent de leur côté, chacun présentant sa théorie. Il ne semble pas qu'aucun résultat décisif soit encore atteint : car si Gui d'Arezzo arriva à fixer à peu près le contour mélodique